

## EMOCIONALNA DIMENZIJA SUBJEKTIVITETE

**Povzetek.** *Subjektiviteta je bila redko pojmovana kot primerena sociološka topika. Vzroki takšnega sociološkega zanemarjanja so moralni, intelektualni in osebni. Čustva predstavljajo tisto dimenzijo subjektivitete, ki je pritegnila najmanj pozornosti družbenih teoretikov. Toda v zadnjih dveh desetletjih narašča interes za proučevanje človeških čustev. Članek nakazuje nekaj smeri proučevanja. Osnovna ideja je, da so čustva neločljiva od družbenega in kulturnega konteksta, v okviru katerega jih ljudje doživljajo. Razumeti jih moramo kot družbene pojave, ne pa kot biološko dejstvo. Če so čustva družbenokulturna konstrukcija, je za razumevanje njihove konstituiranosti ključnega pomena diskurz.*

**Ključni pojmi:** *subjektiviteta, sociologija, čustva, diskurz.*

## Emocionalna izkustva kot prezrta in podcenjena dimenzija subjektivitete

V zadnjih dveh desetletjih vse številčnejši družboslovci opozarjajo na subjektiviteto kot zanemarjeno ali podcenjeno topiko teoretskega in empiričnega raziskovanja. Izrinjanje ali potlačitev subjektivnih izkustev iz znanstvenih obravnav in akademskega kurikulumu je zlasti problematično v primeru sociološke discipline, ki naj bi se po M. Webru (1947), enem izmed njenih glavnih utemeljiteljev, ukvarjala predvsem z razumevanjem človeške subjektivitete. Osrednja pozornost sociologije je bila osredotočena na javni svet razredov in politike. Večina sociologov si ni zastavila vprašanj o tem, kako ljudje v določenem družbeno-zgodovinskem kontekstu občutijo sami sebe in druge, o načinu njihovega dejanskega doživljanja sveta, o tem, kako ga vrednotijo in osmišljajo ter predvsem kako so v te procese (vključno z moralnimi odločitvami) vključena čustva kot vselej prisotna dimenzija subjektivitete. Tako klasična sociologija ni uspela proizvesti eksplicitne sociološke zavesti o družbeno-zgodovinskem pomenu, konstituiranosti in spremenljivosti subjektivitete ter njenih posameznih dimenzij.

Dejavniki, ki so spoznavni interes sociologije preusmerili v prvi vrsti na institucionalni red, so kompleksni in sovpadajoči. Sociologija se je pričela kot študij družbe oziroma njenih makroprocesov in makrostruktur. Poglavitni interes večine zgodnjih mislecev, ki so postavili pojmovne in analitične temelje discipline (Durkheim, Marx, St. Simon, Comte, Spencer, Mannheim, Weber), je bil osredotočen na institucionalne sisteme in povezavo družbenih institucij s problemi

\* Dr. Zdenka Šadl, asistentka na Fakulteti za družbene vede.

družbe kot celote, npr. stabilnost - nestabilnost, progres - razkroj. Osredotočenost makroteorij na abstraktno konceptualno raven družbenega življenja je puščala malo prostora za obravnavo človeškega realnega izkustva v vsakdanjem življenju, v vsakdanjih interakcijah in situacijah. Malo zanimanja za subjektiviteto so teoreti-ki kazali tudi tedaj, ko so se lotevali mikro vprašanj, npr. alienacije, religiozne vneme, samomorilskega obupa. Tudi ko sta poznejši razvoj in kompleksnost znanja spodbudila specializacijo in diferencializacijo znanstvenega interesa na makro- in mikro-sociologijo, je subjektivna vsebina človeškega izkustva (ali posamezne dimenzije subjektivitete) v mikro-teorijah pogosto zavzemala zgolj marginalen teoretski prostor (Gordon 1985).

Nekateri kritiki pripisujejo opuščanje proučevanja subjektivnih izkustev pritiskom družbeno-moralnega reda. V buržoazni moralni temelji spodobnost na prilaganju normam, ki zatirajo telesne funkcije ter izražanje čustev. Pomembno vlogo igra povezava norme olikanosti z idejo reda oziroma ideja o povezanosti telesnih in emocionalnih izkustev z družbenim razkrojem (Toulmin 1990). Spodobni osebi moderne buržoazne družbe pomeni ukvarjanje z družbi nevarnimi pojavi vselej nasprotovanje pravilom olikanega in urejenega vedenja. Obravnava vsebine subjektivitete je bila na drugi strani nenaklonjena akademska kultura oziroma prizadevanje sociološke discipline, da bi si pridobila priznanje "prave" znanosti. Takšna "ambicija" discipline je interes sociologov osredotočala na merljive sestavine družbenega življenja, med katere so sodili kognitivni, intelektualni oziroma racionalni procesi. Sociologija se naj bi zato ukvarjala z "racionalnim človekom", ne pa z "osebami, ki jih vodijo občutki" ("sentient persons"). Omejitve in pritiske moralnega in akademskega okolja navaja npr. Katz (1988), ki trdi, da so se sociologi odmaknili od raziskovanja subjektivitete, ker jih je ogrožala nepokorna vsebina subjektivnih izkustev, kajti "Subjektiviteta je lahko neprijetna in nevarna: neprijetna zato, ker emocionalno, kognitivno in telesno izkustvo često zadeva pojave, ki so, čeprav pomembni, smatrani za neprimerno topiko v olikani družbi (vključno z družbo, v kateri živi sociolog); nevarne, ker se zdi, da delovanje subjektivitete tako zelo nasprotuje svetovnemu nazoru osnovanem na modelu racionalnega akterja, na katerem je utemeljen glavni tok sociologije." (po Ellis in Flaherty 1992, 1).

Ogroženost s subjektiviteto kot topiko teoretske refleksije so določali tudi personalni dejavniki, povezani s problemom spolne identitete. To postane razumljivo ob upoštevanju dejstva, da so v pretekli sociološki produkciji prevladovali moški sociologi, zlasti beli moški srednjega razreda. Nekateri kritiki poudarjajo maskulino pristranost teorij subjektivitete, ki so prevladovale v zahodnem modernem mišljenju. Ta se naj bi kazala kot opuščanje aspektov subjektivitete, ki so bili moškimi teoretikom nepoznani ali se jih, zaradi svoje psihološke organizacije oziroma specifičnih omejitev svojih vsakdanjih svetov, niso zavedali (Middleton, 1992, 118). Moderna buržoazna družba je vzpostavila in izostrila delitev dela po spolu, v okviru katere so ženske izenačene s subjektivno sfero emocij, moški pa z objektivno sfero razuma. Moški teoretiki so v tej dopolnjujoči opoziciji spolov doživljali ukvarjanje s subjektivnim izkustvom, intimnimi odnosi in emocionalnostjo kot personalno in identitetno ogrožajoče. Harding (1990, 77, 78) navaja, da

je prevladujoči kulturni stereotip določal percepcijo znanstvenikov kot bolj maskulinih, a hkrati manj seksualnih od večine drugih moških profesionalcev, npr. umetnikov. Proučevanje subjektivnih izkustev je tako pomenilo "jemati stvari osebno", vpletanje emocij, biti emocionalen pa je pomenilo biti slab znanstvenik<sup>1</sup>. V svojem profesionalnem okolju so se srečevali s težnjo po zadušitvi subjektivnih vplivov, zlasti emocij, da bi bolje dosegali objektivnost v raziskovanju in pojasnjevanju družbenih pojavov. Posledice tradicionalne "moške kulture" v akademskem okolju ugotavlja Seidler (1985, 178, 172), ki pravi, da so moški akademiki dajali prednost teorijam, ki so "realnost našega lastnega izkustva naredile za nedosegljivo" oziroma, da so moški dosti bolj usposobljeni za analizo stanja mednarodnega kapitalističnega gospodarstva kot pa svojega lastnega pesonalnega življenja.

Prav emocije predstavljajo tisto dimenzijo subjektivitete, ki je v zgoraj orisanih družbenih, intelektualnih in personalnih okoliščinah ostala v največji meri zavestno prezrta in obsojena - kot predmet proučevanja in kot lastno izkustvo teoretikov ter raziskovalcev. Medtem ko so kognitivne, intelektualne oziroma racionalne dimenzije izkustva doživele boljšo usodo na različnih področjih družboslovja, je vključevanje emocionalnih in sentimentalnih dimenzij v teoretske okvire pomenilo "odvečno kompliciranje". Čustva so veljala za teoretsko nerelevantna in sploh nedostopna za resno družboslovno raziskovanje (podobno usodo so delila tudi telesna izkustva). Preteklo družboslovje je obvladovala t.im. "kognitivna revolucija", ki je večji del sociološkega teoretskega delovanja usmerila v kognitivne interpretacije delovanja in institucij. "Inflacijski kognitivizem" je postal prevladujoča perspektiva, v okviru katere se "Homo sociologicus .. ne smeji in ne joče" (B. Williamson).

### "Afektualna revolucija": naraščajoč interes za proučevanje emocionalnih dimenzij subjektivitete

V novejšem času je prišlo do pomembnih epistemoloških zasukov, ki kažejo na rastočo zavest in interes za raziskovanje družbenih in psiholoških obrisov subjektivitete in njenih sprememb v moderni in postmoderini družbi. Posebej atraktivna topika družbenih ved zadnjih deset, petnajst let postajajo čustva kot posebej prezrta in podcenjena dimenzija subjektivitete. Novejšo eksplozijo proučevanja čustev označujejo nekateri za "afektualno revolucijo", ki naj bi nadomestila primanjkljaje pretekle teoretske tradicije. V tej povezavi se pojavljajo ideje po oblikovanju nove

<sup>1</sup> *Prevlada racionalistične usmeritve v sociologiji je jasno razvidna v delu in biografiji nekaterih njenih vidnih predstavnikov. Fanatično zavzemanje za znanost brez čustev je A. Comte-a vodilo v organizacijo lastnega življenja po načelih "intelektualne diete" in "celebralne higijene". Kult razuma je "očeta" sociologije, podobno kot J.S. Mills-a, pripeljal v ustvarjalno in eksistencialno krizo (W. Lепенis, *Cold Reason and Culture of the Feelings: Social Science, Literature and the end of the Enlightenment, Social science information*, 24, 1 (1985), 3-21). W.F. Ogburn je gojil močno antipatijo do "uničujočega" vpliva čustev v znanosti in profesionalnem svetu, zato je kolege javno opominjal zaradi pomanjkljive afektivne samokontrole (B. Laslett, *Biography as Historical Sociology: The Case of William Fielding Ogburn, Theory and Society*, 20 (1990), 511-538).*

vrste sociologije<sup>2</sup>. Ob "sociologiji emocij" se pojavlja še "emocionalna sociologija", to je, naraščanje raziskovalne zvrsti, ki kot legitimen predmet sociološkega raziskovanja postavlja subjektivna izkustva samih raziskovalcev s posebnim oziroma na čustva. Razumevanje družbenih in emocionalnih, torej avtobiografskih virov svojega akademskega dela naj bi odstranilo ovire oziroma povečalo intelektualne vire proučevanja subjektivnih izkustev in drugih družbenih pojavov<sup>3</sup>.

V svojem prispevku v knjigi "Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience" postavi Denzin (1992, 4) izhodiščno predpostavko raziskovanja subjektivitete: "Subjektivita je umeščena tako, da so glasovi v naših glavah in občutki v naših telesih povezani s političnimi, kulturnimi in zgodovinskimi konteksti." Proučevanja subjekta in njegove subjektivitete se torej vselej lotevamo v perspektivi, ki povezuje *osebna izkustva akterja s širšimi institucionalnimi oblikami družbene organizacije ter njenimi spremembami*. Z drugimi besedami, zanimata nas interakcija in interpenetracija med akterjem in institucionalnim redom. V primeru proučevanja čustev to pomeni upoštevanje *družbeno-zgodovinskega in kulturnega (tudi jezikovnega) konteksta, v okviru katerega akterji občutijo, interpretirajo, konstruirajo in predehujejo svoja emocionalna izkustva*. Velik del novejšega interesa za proučevanje čustev izhaja prav iz potenciala, ki ga imajo ti pojavi in stanja za razumevanje povezanosti naših najbolj intimnih izkustev s širšimi oblikami družbene organizacije.

Takšna izhodiščna predpostavka sodobnega študija emocionalnosti presega v preteklosti prevladujočo koncepcijo čustev kot transzgodovinskih in transkulturnih pojavov. Medtem ko je tradicionalni teoretski in metodološki individualizem obravnaval čustva kot individualno, misteriozno, iracionalno izkustvo, pa je v sodobnem družboslovju vse bolj prisotno spoznanje, da večina čustev ni ne strogo osebna lastnost posameznika (posamezna čustva ne izražajo le osebnega odziva na neko enkratno situacijo) ne univerzalni atribut človeške narave. Z drugimi besedami, *čustva so ne le lastnost posameznika, ampak tudi situacij, odnosov in moralnih pozicij, so kulturno-specifični in zgodovinsko variabilni pojavi*.

Usmeritev glavnega toka sodobnega študija emocij je že pred časom nakazal Foucault, ko je opozarjal, da ima, v nasprotju s splošnim prepričanjem, vsak sentiment zgodovino (po Pinch 1995, 100). Pinch navaja primer dveh sentimentov, usmiljenja in sočutja, ki sta tesno *povezana s stališči do žrtev, revščine in družbenega dogovora, ki prevladujejo v različnih obdobjih*. Primer dobro ponazarja postavko, da je *"vsak občutek v odnosu do neke ideje"* (G.H. Mead). Tako kot se skozi čas in prostor spreminjajo sistemi subjektivitete, se v času spreminjajo in

<sup>2</sup> Omenimo le T.J. Scheff-a (1990), ki zagovarja potrebo po novi razlagi družbenega življenja, v kateri naj bi osrednjo vlogo igrala teorija čustev kot kontinuiranih aspektov subjektivitete.

<sup>3</sup> Omenimo zopet le nekaj autorjev: C.R. Ronai, *The Reflexive Self Through Narrative*, v: glej vir Ellis C. in Flaherty M.G., 1992, str. 102-124; R. Wilkins, *Taking It Personally: A Note on emotion and Autobiography*, v: *Sociology*, 27, 1 (1993), 93-100; med antropologi npr. R. Rosaldo, *Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions*, v: E. Bruner (ur.), *Text, Play and story*, Washington, D.C., Proceedings AES, 1983.

od družbe do družbe razlikujejo tudi "strukture občutenja" (Williams 1977)<sup>4</sup>. Ko govorimo o omejenosti posameznih emocionalnih izkustev na določeno zgodovinsko obdobje ali družbeno-kulturno okolje želimo poudariti predvsem njihovo *konstituiranje v odnosu do prevladujočih oblik znanja v posameznih obdobjih ali družbi*. McCarty (1989, 61) ugotavlja, da kolektivni načini videnja in interpretiranja (jaza, drugih, Boga ipd.) spodbujajo določene vrste izkustev pri posameznikih v dvojnem smislu. Prvič, znanje, ki ga posredujejo psiholog, duhovnik ali babica nam pove, kaj naši občutki pomenijo in kakšna je njihova pomembnost (npr. katera vrsta jeze je zdrava in katera ni). Drugič, različne oblike znanja (od tistih, ki jih uporabljamo v vsakdanjem življenju, do scientifičnega znanja strokovnjakov) nas ne le učijo o čustvih, ampak nas tudi usposobijo da občutimo depresijo, skesanost itd.

### Smeri in izhodišča za proučevanje emocionalnih izkustev: diskurzivna konstrukcija čustev

Ob zgornjih ugotovitvah je mogoče načrtovati nekaj temeljnih izhodišč za proučevanje emocionalnih izkustev. Če se čustva, kot trdi Mc Cartly, prilagajajo konceptom določene kulture, skupnosti, družbe, to pomeni, da je *temeljnega pomena raziskovanje načina, s katerim se v neki kulturi o čustvih govori in piše (in poje)*. S tem ko kultura preko zgodb, mitov in legend govori in piše o čustvih, pripravlja svoje člane na pojave in odnose v emocionalni sferi življenja. Kulturne reprezentacije nam ne povedo le to, da smo npr. zaljubljeni, ampak nas za to (čustvo/vanje) tudi usposobijo tako, da nam pokažejo, kaj pomeni biti zaljubljen, da nas naučijo *ars amandi*. Da *ljubezni ni mogoče razumeti brez povezave z različnimi oblikami diskurzov o tem čustvu*, je zelo dobro zaznal že La Rochefoucauld v 17. stoletju, ko je zapisal, da so ljudje, ki se ne bi nikoli zaljubili, če ne bi bili slišali govoriti o ljubezni (po Luhmann 1985, 9). Osnovna ideja zapisa je nedvomno v tem, da ljubezen ni nekakšna substanca v krvi (naravno čustvo), ampak izkustvo posredovano z diskurzom o ljubezni, kulturni fenomen. "Izkustvo nekega človeka je diskurzivna praksa drugega človeka. Moč, ideologija, sistemi znakov, diferenca in diskurzi so prostori, ki producirajo in determinirajo subjektivitete" (Middleton 1992, 117).

*Za razumevanje emocionalnosti kot aspekta subjektivitete in za demistifikacijo esencialističnih konceptualizacij je torej ključnega pomena razumevanje relacij med čustvi in diskurzom kot zgodovinsko specifično družbeno prakso*. Osnovna ideja, ki narekuje uporabo teorije diskurza, opredeljuje emocionalno identiteto kot kompleks pomenov, ki jih akterjem posreduje družbeni diskurz. Človeška emocionalnost je diskurzivno konstruirana v zgodovinsko specifičnih kontekstih -

<sup>4</sup> K destrukciji transzgodovinskega in transkulturnega pojmovanja in konceptualizacije čustev so prispevali zgodovinsko orientirani raziskovalci (npr. N. Elias, D. De Rougement, S. Jacoby, P. Gay, R. Sennett), med vidnejšimi sociologi npr. N. Luhmann, A. Giddens, pomembne pa so tudi številne antropološke raziskave (npr. C. Kluckholm, R.I. Levy, C.A. Lutz).

zato tudi spremenljiva - govorimo torej o diskurzivni konstrukciji čustev. Če nimamo dostopa do lastnih čustev ali čustev drugih, ki bi bil neodvisen oziroma neposredovan z diskurzi določene družbe, potem je treba osrednjo pozornost usmeriti k diskurzom in k temu, kako koncepti čustev izhajajo iz širših kulturnih tem. Izhajamo iz domneve, da je smiselno proučevanje odnosa med družbenimi reprezentacijami in realnostjo, to je povezavo s kulturnimi mehanizmi, družbenimi procesi in institucijami, ki posredujejo možnosti interpretiranja občutkov in vedenja.

Odnos med intimnimi čustvi in družbeno zgodovinskimi pomeni teh čustev ni vselej očiten. Emocionalna kultura<sup>5</sup> ni tesno usklajena z realnim čustvenim doživljanjem in izražanjem, vendar je v primerjavi z realnimi emocionalnimi izkustvi dostopnejša za raziskovanje. Analitične prioritete torej ne pripisujemo področju konkretnega, ampak različnim oblikam diskurzov o čustvih in emocionalnim diskurzom, to je diskurzom z emocionalno vsebino. Z drugimi besedami, smiselno je proučevanje kulturnih tekstov, ki vsebujejo kolektivne reprezentacije družbe.

Pri obravnavi čustev kot dela javne kulture, reprezentacijske teme je treba upoštevati, da podvrženost čustev reprezentacijam izpodrine smiselnost vprašanj o bistvu čustva, o tem kaj čustvo je, npr. o "dejanski" ljubezni. Diskurz zastopa čustvo prek drugih reprezentacij, tako da je vsakokratno razumevanje čustva vselej posredovano s predhodno reprezentacijo. Nalaganje številnih plasti sedimentiranih razumevanj otežuje neposredno soočanje s pojavom, v postmodernističnem jeziku, realnost se transformira v hiperrealnost. Posamezna čustva je zato smiselno razumeti kot sestavine hiperrealnosti. Prepoznati, interpretirati (njihova znamenja) in izraziti jih je mogoče le s pomočjo pomenov zasidranih v kodah, ki jih oblikuje domena hiperrealnosti. Čustev se je zato smiselno v prvi vrsti lotiti na način, ki ga opisuje Luhmann v svoji študiji o ljubezni (1986, 18-20): *ne kot občutka samega, ampak kot komunikacijskih kodov, ki jih posamezniki upoštevajo, ko oblikujejo, simulirajo občutke, jih zanikajo, pripisujejo drugim in se pripravljajo na posledice, ki jih takšna komunikacija prinaša*. Opustitev esencialistične konceptualizacije čustev (ljubezen kot naravno čustvo) in nadomestitev le-te s strategijo relativiziranja (ljubezen kot produkt kulture) nam omogoča razkritje, da, kot zapiše Luhmann "ljubimo in trpimo v skladu s kulturnimi imperativi". V sodobnosti kodificirajo in reprezentirajo emocionalne odnose številni kulturni teksti (npr. film), zato je koristno, da študij emocionalnosti v razviti moderni upošteva vzpon hiperrealnih, medijskih reprezentacij realnih življenjskih izkustev.

Kulturne reprezentacije oblikujejo emocionalna izkustva akterjev preko njihove interpretacije javnih pomenov. Javni, kulturni in interakcijski red vsakdanjega življenja strukturira in priskrbi pomene za notranji svet emocionalnega življenja, toda realno emocionalno izkustvo ni determinirano z reprezentacijskimi okviri teh izkustev. Različne oblike diskurzov priskrbijo interpretativne vzorce in

<sup>5</sup> Emocionalna kultura vključuje celoten set kulturnih prepričanj, vokabular in standarde, ki se posebej nanašajo na čustva: formalne znanstvene, religiozne in druge intelektualne teorije, neformalna pričakovanja, pravila, ljudsko modrost in mite o čustvih. Brati jo je mogoče v pisnih dokumentih, eksplisnih ciljih in tehnikah socializacije, sankcioniranem vedenju ipd.

narativne strategije, s katerimi se akter nato locira v predobstoječe "emocionalne scenarije". Pri tem razvija določena znanja in strategije kot del svojih vsakdanjih kulturnih kompetenc. Emocionalna kompetentnost subjekta v določeni družbi ali subkulturi pomeni torej posedovanje repertoarja emocionalnih stilov, simbolov, veščin in navad ter orientacijo do definiranja, izražanja in upravljanja s čustvi. "Emocionalno pismen" akter konstruira lastne "emocionalne drame": s pomočjo pomenov, ki jih konstruira, interpretira, propagira in uporablja kultura (diskurzi o čustvih in emocionalni diskurzi, to je, diskurzi s čustveno vsebino) pripoveduje, igra in piše svoje lastne emocionalne zgodbe. *Študij emocionalnosti torej ni le študij kolektivnih reprezentacij, temveč tudi študij povezave med realnimi izkustvi in kulturnimi reprezentacijami teh izkustev.*

Čeprav je ta povezava tisti prostor, ki odpira možnosti za človekovo svobodo in novosti, ne gre prezreti (bolj ali manj prikritih) ideoloških in političnih programov, ki posredujejo prav določen način osmišljanja akterjevih izkustev (to je, njegovo interpretacijo v določeni ideološki in politični perspektivi). Reprezentacije emocionalnih izkustev torej niso neodvisne od ideoloških okvirov danega družbeno-zgodovinskega konteksta. Ideološke strukture vsakdanjega življenja, iz katerih črpajo kulturne reprezentacije, konstruirajo v širši družbi delujočo "politiko emocionalnosti in občutkov".

Diskurzivne prakse lahko na individualni ravni spremenijo interpretacijo in poimenovanje občutkov in vedenja. Pluralnost različnih pozicij in interpretacijskih shem oziroma diskurzov v dani družbi vključuje konflikt in boj med akterji, ki zastopajo diskurze, okoli ovrednotenja in interpretacije čustev. Tedaj, ko družbeno delovanje usmerjajo zunanje definicije, npr. religiozni sistemi interpretacij, posameznik ne prepozna relativnosti in specifičnosti norm čustvovanja kot konstrukcij znotraj družbe z določenimi interesi, vrednotami in življenjskimi stili. Njegova zavest ali dvom o objektivni in konstruirani naravi vsakdanje realnosti in (emocionalnega) jaza sta bistveno omejena. Medtem ko ostajajo čustveni procesi v pogojih tradicionalnih družbenih omejitev nereflektirani in neosmišljeni, prinaša "visoka" moderna nove možnosti samo-definiranja emocionalnega življenja. Razkroj institucionalnih vzorcev interpretacij, naraščajoča raznolikost družbenih situacij in stalno spreminjajoči se odnosi zahtevajo od individualnih akterjev iskanje novih, "notranjih" definicij in modelov delovanja. Individualna konstrukcija jaza pomeni tudi naraščajoče ukvarjanje posameznika z njegovimi emocionalnimi stanji, t. i. preobrazbo čustev v diskurz, samo-refleksija čustev pa omogoča razkrivanje njihove družbene ter ideološke strukturiranosti. Stopnja politizacije emocionalnosti je torej zgodovinsko variabilna: manj izrazit je boj za definicije tedaj, ko imajo evaluativne in behavioralne dimenzije čustev omejen potencialen pomen ali sploh nimajo nikakršnega pomena ter ustreznega, pravega imena. Boj okoli definicije čustev postane bolj odprt v obdobjih spreminjanja družbenih relacij ter odpravljanja ali zmanjševanja določenih družbenih pritiskov<sup>6</sup>. Kognitivne in inter-

<sup>6</sup> V boj za reinterpretacijo občutkov se je spustil npr. feminizem kot paradigmatičen primer protestnih gibanj iz šestdesetih in sedemdesetih let. V tem času je začel opozarjati na politično relevantnost jeze in drugih čustev, npr. ljubezni. Osrednja ideja feminističnega diskurza o jezi je čustvo kot diskurz o problemih.

pretativne funkcije čustev so tedaj pomembne v začetnih fazah vseh političnih gibanj, saj so bistveni element njihovega konstituiranja (Tavris 1982, Williams 1977). Uporaba teorije diskurza je torej pomembna za razumevanje združevanja ljudi v pogojih družbene neenakopravnosti, formiranja družbenih skupin in kolektivne identitete.

Ker so interpretacije in spremembe v razumevanju in poimenovanju politične in ideološke narave, je razumljiva vključenost različnih tipov diskurzov v proces izvajanja družbene moči in zgodovinsko spreminjanje družbene hierarhije. Kot pragmatične sile, ki dosegajo učinke v družbeno-političnem polju, služijo dominantnim skupinam pri ustvarjanju, racionalizaciji in ohranjanju razlik v družbeni moči in statusu, relativno nemočnim družbenim skupinam pa kot mesto upora ali kot sredstvo utrjevanja medsebojne solidarnosti. S preoblikovanjem interpretacijskega okvira diskurzi povedo, kako nanovo razumeti katere občutke/čustva, v kakšnih okoliščinah in kam jih preusmeriti. Proučevanje kulturnih reprezentacij čustev je treba razširiti z vprašanjem o zvezi med politiko in emocionalnim, kako reprezentacije funkcionirajo na ideološki ravni, kako konstruirajo in krepijo vrednote in prepričanja vsakdanjega življenja. Po Luhman-u (1986) odpre posamezna semantika ljubezni pot do razumevanja odnosa med medijem komunikacije in družbeno strukturo. Ugotavlja namreč, da "... upodobitve ljubezni svojih vodilnih načel in tem niso izbirale naključno, ampak so se odzivale na stanje v družbi in na trende po spremembi v njej ... (in da - op. Z.Š.) funkcionalnim nujnostim družbenega sistema podeljujejo obliko, ki jo je mogoče prenašati kot izročilo".

Proučevanje čustev kot interpenetracijo med akterjem in institucionalnim redom zahteva tudi osvetljevanje vplivov, ki potekajo v nasprotni smeri. *Odnos med akterjem (njegovimi emocionalnimi izkustvi) in institucionalnim redom je recipročen*. Tako kot emocionalna izkustva delno konstituirajo vplivi družbeno-kulturnih sistemov in družbenih odnosov, se tudi institucionalni sistem (vključno z njegovimi oblikami znanja) v dani družbi vzpostavi kot odziv na prevladujočo "strukturo občutenja" te družbe v določenem času oziroma na oblike izkustev, ki so značilne za to družbo, njene razrede in posamezne zgodovinske trenutke. Čustva, v katera so vgrajene *refleksija, kognicija in interpretacija (in občutki)*, so vključena v akterjevo simbolno dejavnost, saj "dajejo okvire, s pomočjo katerih zaznavamo, si želimo, delujemo in razlagamo. Sloves iracionalnosti so si delno pridobile zaradi moči, s katero reinterpretirajo svet" (de Sousa 1987, 24). Čustva je smiselno obravnavati kot *družbene objekte, del tistih "sredstev", ki jih akterji (individualni, kolektivni) uporabljajo v situacijah za (pre)usmerjanje lastnega delovanja (in delovanja drugih)*.

Posamezna emocionalna izkustva so posledice strukturnih sprememb v družbi, vendar tudi njihov sestavni del, ključne značilnosti, ki so te spremembe omogočile. Zato je za družbeno teorijo pomembno, da se spremeni, predvsem z *odločnejšim vnašanjem čustev v razumevanje družbenih procesov*. Sociološko relevantna so npr. vprašanja o organizaciji čustev, o individualni in družbeni kontroli čustev posameznikov in družbenih skupin, o regulaciji in vzorcih spreminjanja človeške emocionalnosti v času in prostoru. Opustitev tematizacije čustev kot vselej prisotnih sestavin družbenega življenja in njegovih struktur zmanjšuje mož-



nosti celovitejšega razumevanja družbeno-politične in ekonomske ureditve družbe ter njenih sprememb.

*Čustva so torej konstitutivni elementi ne le individualne psihe, ampak - preko konstituiranja celotnih področij družbenega življenja - tudi širših družbenih formacij ter kompleksnih družbenih struktur.* Takšna konceptualizacija je pomembna, saj omejuje getoizacijo nove poddiscipline in spodbuja integracijo čustev v sociologijo kot celoto, to je njihovo povezavo s številnimi osrednjimi sociološkimi koncepti (npr. karizma, legitimnost, vrednote, konflikti, religiozni svetovni nazor, stratifikacija, družbena konstrukcija realnosti). Del zgoraj zarisanih izhodišč in smeri za proučevanje čustev kot dimenzij človeške subjektivitete in hkrati kot (zgodovinsko spremenljivih) lastnosti organizacije družbe je pravzaprav postavil že Simmel (npr. 1922, 1984). Kot redka izjema v klasično-modernem obdobju sociologije je pokazal na vključenost čustev (kot družbenih produktov) v konstituiranje (ohranjanje in spreminjanje) družbenih oblik. Na nekem mestu zapiše, da so veliki življenjski pojavi - med katere prišteva emocionalna izkustva - v zgodovini filozofije ostali netematizirani "kot da bi bili golo naključje subjektivne duše, ki niso vredni resne in natančne objektivnosti filozofskega prizadevanja" (1984, 235). Če bi filozofi bolje razumeli in opravljali svojo nalogo, to je, kot pravi avtor, odkrivanja modrosti življenja, potem bi ključno mesto kognicije zavzela čustva oziroma ljubezen. Podobno velja tudi v primeru sociologije. Celovitejše razumevanje družbenega življenja predpostavlja poznavanje emocionalnih procesov, na katerih so utemeljeni njegov obstoj, njegovi procesi in strukture. Za novo porajajoč se interdisciplinaren študij emocionalnosti in preseganje getoizacije je zato "vrnitev nazaj k Simmlu" lahko vselej koristen korak naprej.

## LITERATURA

- De Sousa, Ronald. 1987. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Denzin, Norman. 1992. *The Many Faces of Emotionality: Reading Persona*. V: glej vir: Ellis C. in Flaherty G.M.
- Ellis, Carol in Flaherty G. Michael. 1992. *An Agenda for the Interpretation of Lived Experience*. V: C. Ellis in G.H. Flaherty (ur.), *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*, 1-13. London: Sage Publications.
- Gordon, Steven L. 1985. *Micro-Sociological Theories of Emotion*. V: H.J. Helle, S.N. Eisenstadt (ur.), *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory*, 133-147. London: Sage.
- Harding, Sandra. 1990. *The Science Question in Feminism*. New York: Cornell University Press.
- Luhmann, Niklas. 1986. *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- McCarty, E. Doyle. 1989. *Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions*. V: D.D. Franks, E.D. McCarthy (ur.), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, 51-73. Jai Press Inc.
- Middleton, Peter. 1992. *The Inward Gaze. Masculinity & Subjectivity in Modern Culture*. London and New York: Routledge.

- Pinch, Adela. 1995. Emotion and History. A Review Article. *V: Society for Comparative Study of Society and History*, 37, 1, 100-109.
- Scheff, J. Thomas. 1990. *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Seidler, J. Victor. 1985. Fear and Intimacy. V:A. Metcalf in M. Humphries (ur.), *The Sexuality of Men*, London: Pluto.
- Simmel, Georg. 1922. *Die Religion*. Frankfurt: Rutten & Soening. On Love (A Fragment). *V: On Women, Sexuality, and Love*, prevod in uvod G. Oakes, 153-192. New Haven, CT: Yale University Press.
- Tavris, Carol. 1982. *Anger: The Misunderstood Emotion*. New York: A Touchstone Book.
- Toulmin, Stephen. 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press.
- Weber, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*, ur. T. Parsons, New York: The Free Press.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.